



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011
2009-2010

Religions de l'Asie septentrionale et de l'Arctique

Charles Stépanoff



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/999>
ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011
Pagination : 23-28
ISBN : 978-2-909036-38-0
ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Charles Stépanoff, « Religions de l'Asie septentrionale et de l'Arctique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 29 septembre 2011, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/999>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de l'Asie septentrionale et de l'Arctique

I. Paysage sacré et lieux singuliers

À partir de l'étude du traitement conceptuel et pratique des animaux atypiques chez les Touvas, nous avons identifié l'année précédente un schéma inférentiel stable selon lequel les anomalies visibles des individus déviants sont interprétées comme des indices d'une nature individuelle profondément singulière. De cette nature, on attend d'autres déviances, tels des pouvoirs surnaturels. Dans *La pensée sauvage* (Plon [1962] 1990), Lévi-Strauss observait que les opérations logiques régissant la compréhension des rapports entre individu et espèce pouvaient s'étendre, dans certains contextes culturels, au plan spatial. Ainsi la géographie mythique aranda manifeste-t-elle « une correspondance entre l'individuation géographique et l'individuation biologique » (p. 203). Dans les mythes, l'espace se subdivise en lieux différenciés au moment où les dieux se séparent en personnalités distinctes pour venir les habiter, tandis qu'émerge dans la société une division en sections totémiques caractérisées par des types physiques particuliers. Si les lieux s'animent ainsi de présences individualisées, il devient alors possible de dire, selon l'heureuse formule de Lévi-Strauss, que « l'espace est une société de lieux-dits » (p. 202).

Nous avons entrepris cette année d'examiner précisément les opérations inférentielles engagées dans ce qui pourrait être considéré comme un traitement de la singularité au sein du paysage. La connaissance de la taïga et du caractère de ses lieux chez les chasseurs et éleveurs de rennes tožu en Touva occidentale nous a fourni la base empirique de cette étude¹.

Alors que l'identité de chamane est considérée comme un trait de naissance, le fait d'être un chasseur chanceux n'est pas tenu par les Tožu pour le résultat d'une qualité interne. On n'attribue pas au chasseur habile de « force-capacité » (*küš-šydal*), ni d'« essence héréditaire » (*uk*) comme au chamane. Le succès à la chasse dépend d'un *bilir*, c'est-à-dire une « connaissance » ou mieux une « compréhension », qui est généralement le propre des chasseurs âgés. Ce *bilir* ne fait pas entrer ses porteurs dans la catégorie des *bilir kiži*, les « gens qui peuvent/savent », comme les devins et autres spécialistes rituels. Les chasseurs insistent sur le fait que leur *bilir* est acquis par l'expérience et l'apprentissage : « Les anciens savent parce qu'ils ont appris. » (*ulug ulustar bilir, öörenip algan*).

1. Ces données ont été réunies en 2008 lors d'une enquête financée par la fondation Fyssen.

C'est pourquoi les meilleurs chasseurs sont les plus vieux, ce qui n'est pas vrai des chamanes. Le *bilir* des chasseurs inclut la connaissance de la taïga et des animaux, mais aussi celle de paroles, de rites et de conduite à respecter lorsqu'on entre dans la forêt pour chasser.

L'anthropologue David Anderson a souligné l'importance de la « connaissance » du milieu dans la construction de l'identité collective des Évenks du Taïmyr à travers ce qu'il appelle une « écologie sensible » (*Identity and Ecology in Arctic Siberia: the Number one Reindeer Brigade*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 117 *sq.*). Chez les Tožu, nous retrouvons une insistance comparable sur ce type de connaissance. Comme l'a montré Tim Ingold, la connaissance du paysage ne peut être réduite à une représentation *du* paysage sur le modèle de la carte mentale, mais doit être plutôt comprise comme un ensemble de compétences permettant de vivre *dans* le paysage (Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*, Londres-New York, Routledge, 2000). Nous allons voir que, pour les chasseurs tožu, la connaissance du paysage implique notamment une aptitude à voir dans l'espace des « lieux » (*čer*) distincts et à lire dans chacun de ces lieux des indices permettant de l'identifier comme « ordinaire » (*anaa*) ou comme « spécial » (*tuskaj*), praticable ou interdit. Le témoignage de l'explorateur britannique D. Carruthers qui visita cette région au début du xx^e siècle en offre une intéressante illustration :

Des principes religieux fort austères et rigoureux interdisaient à tout Uriankhaï [Touva] consciencieux de nous accompagner dans nos visites des sommets de montagnes. [...] Tout sommet de roche nue, dressé en sentinelle au-dessus de la forêt sombre et maussade était une terre sacrée, le repaire des esprits, la demeure des dieux. Ces esprits sont à la fois vénérés et évités. [...] Tout trait saillant est associé à quelque mythe, toute montagne est un monarque, tout lac, toute rivière une divinité².

Examinons comment cette forme particulière d'attention au paysage et à ses habitants fonctionne et se transmet chez les Tožu.

Lors des nomadisations et des expéditions de chasse, auxquelles les garçons participent parfois dès l'âge de neuf ans, les anciens attirent l'attention des jeunes sur des « lieux » (*čer*) qui exigent un comportement particulier. « Ils indiquaient les lieux où on ne doit pas aller, les lieux où on ne doit pas chasser. Il y a aussi les lieux où il ne faut pas dormir, c'est mauvais. On ne s'endormirait pas : tout autour, il y aurait du bruit. Dans la taïga, il y a des lieux comme ça », rapporte un vieux chasseur. Ces lieux sont généralement qualifiés de *ydyktyg* « sacrés », ou *èèlig* « à maître » (de *èè*, « maître »).

Dans le massif d'Ulug-Dag, il existe ainsi un col, *taštyg art*, le « col pierreux », qui exige une vigilance particulière. Avant de le franchir, on attache des rubans rituels (*čalama*) aux arbres, puis on s'avance sans parler en évitant tout bruit. Sans ces précautions, un éboulement pourrait se produire. On raconte que « autrefois, avant la collectivisation, un clan [*ajmak*] a péri là-bas sous les

2. D. CARRUTHERS, *Unknown Mongolia A Record of Travel and Exploration in North-West Mongolia and Dzungaria*. t. 1., Londres, Hutchinson & Co, 1914, p. 137-138.

pierres. Seul un enfant a survécu. C'était un clan de Ham-Syra. Voilà pourquoi on sait qu'il ne faut pas faire de bruit là-bas. »

À proximité de ces lieux particuliers, les anciens montrent et prescrivent aux jeunes un comportement de réserve, de vigilance et d'évitement. Certains récits sur les événements tragiques qui ont suivi une violation des règles aiguïssent l'attention et justifient une pratique. Les anciens expliqueront parfois que le lieu est « à maître » (*èèlig*), cependant, à moins qu'ils ne soient chamanes, ils se garderont généralement de décrire l'apparence du maître en question.

Comme on le voit, les connaissances sur les esprits-maîtres de lieu qui peuplent la forêt ne sont pas transmises sous la forme d'un savoir général. Un jeune apprend ce qu'est un maître en apprenant à contourner une rivière ou une montagne, en changeant d'attitude au passage d'un col, en fixant des rubans à la limite d'un lieu. C'est souvent l'imitation d'attitudes et de gestes qui suscite des inférences implicites sur la présence d'agents invisibles.

Contrairement à ce que suggérerait Carruthers, montagnes, cols et cours d'eau ne sont pas tous « à maître », car autrement les Tožu n'auraient nulle part où vivre. Comment ces lieux singuliers sont-ils distingués des lieux « ordinaires » (*anaa*) dans la taïga ? Certains se reconnaissent aisément à leur dimension : un grand lac ou une haute montagne, comme Eder-Tajga, la « Montagne rugissante », dans le massif d'Ulug-dag. Ces sites importants, Ulug-Dag et le lac Tožu, décrits comme sacrés par mes informateurs, l'étaient déjà au début du ^{xx}e siècle³ :

Parfois, rapporte Ø. M. Olsen, les esprits sont si exigeants qu'ils ne se contentent pas d'une montagne ou d'un lac, mais limitent un vaste domaine, qui est déclaré sacré. Tout l'immense territoire autour du Bei-Kem [Bi-Hem] et de la montagne Uluch-Tag [Ulug-Dag] est un site sacré, ainsi que toutes les terres autour et à l'est de Todsjikul [Tožu Höl]. Les Soyotes [Touvas] ne doivent pas mettre les pieds dans ce territoire⁴.

Face au massif d'Ulug-Dag, certains sommets du massif d'Ödügen sont également déclarés sacrés, *ydyktyg*. Il est intéressant de noter que dans ce toponyme se trouve conservée l'une des plus antiques traditions religieuses turques connues : en effet le nom Ödügen/Ötüken désigne déjà au ^{viii}e siècle la montagne sacrée des Turcs de l'Orkhon en Mongolie, précisément précédé de l'adjectif *ytuk*, dans l'expression *yduk ötüken* « la montagne sacrée Ötüken » (inscription à Kül-Tegin, 24).

Le chamane E., originaire de Tere-Höl, explique ainsi ce qu'est un lieu sacré :

Autrefois un lieu qui avait une forme, une couleur particulière était sacré [*ydyktyg*]. Il y a chez nous le Rocher-blanc, le Rocher-jaune, le Rocher-à-trou. Ce sont des lieux particuliers, tous différents [*aŋgy-aŋgy*]. Ces lieux sont sacrés, ce sont des lieux à maître. Chez nous, il y a un lieu appelé les Portes-Rouges ; on dit que c'est un lieu où on ne doit pas monter.

3. D. CARRUTHERS, *Unknown Mongolia*, p. 153.

4. Ø. M. OLSEN, *Los Soyotos : un pueblo primitivo, nomades mongoles pastores de renos*, trad. E. M. Nilsen, Madrid, Calpe, 1921, p. 210.

Selon ce témoignage, une particularité observable du lieu suscite l'attribution d'une identité générale forte et la présomption de la présence d'un agent surnaturel, un « maître », qui entraîne l'adoption de règles de conduite collectives. Il est facile de percevoir ces lieux car, outre leur distinction générale, leurs abords sont ornés de rubans d'offrandes au maître et de monticules rituels (en touva *ovaa*, en mongol *ovoo*) auprès desquels des rituels peuvent être organisés. Ces sites sont donc paradoxalement des « lieux où personne ne pénètre », mais aux environs desquels tous se réunissent.

Cependant, le chasseur doit non seulement savoir situer les « lieux à maître » connus de tous, mais aussi percevoir les signes de ceux que nul n'a encore remarqués. Selon le chasseur Balčyj-ool, « les lieux à maître sont manifestes. Si on arrive dans son territoire, il [le maître] envoie un signal [*medèè*]. » Par exemple, dans un « lieu où on ne dort pas » (*honmas čer*), le grand bruit qui se fait entendre est un signal. Si quelqu'un pénètre sans le savoir dans un « lieu où on n'entre pas » (*barbas čer*), un grand vent se lève ou bien des oiseaux affluent. Le chasseur retire alors ses chaussures, les met sur les épaules, et repart pieds nus. Balčyj-ool a lui-même découvert dans sa jeunesse un « lieu à maître » :

Dans la taïga, il y a une petite source qui descend d'un rocher. Il y a là beaucoup de poisson. Mais si on y pêche, par un jour très clair en moins d'une heure, il se met à pleuvoir. Deux fois, j'ai essayé quand j'étais jeune à seize ans : c'était impossible. Une averse a éclaté au bout d'une demi-heure.

Ces « lieux à maître » ne sont pas immédiatement perçus comme différents d'un lieu ordinaire. Vent, bruit, pluie subite, ces divers phénomènes n'ont en soi rien de surnaturel. Pourtant, une attention éveillée les interprétera comme des « signaux » (*medèè*). De ces signaux, on inférera la présence d'un agent émetteur, un « maître ». Par la suite, celui qui a fait cette expérience saura qu'il s'agit d'un « lieu à maître », où divers autres phénomènes moins bénins peuvent se produire et qu'il convient donc d'éviter. Si cette interprétation se répand et se confirme, le lieu ne sera plus fréquenté par la population.

La partition de la taïga entre lieux utilisés par les humains et lieux évités ne suit pas des frontières immuables à la façon des réserves naturelles tracées par les Russes. Régulièrement de nouveaux lieux sacrés apparaissent tandis que d'autres sont oubliés. Dans le nomadisme des éleveurs de rennes du Saïan, il est ainsi d'usage d'éviter de revenir sur un campement où une personne est morte. Chez les Caatan⁵, les bois de la hutte étaient adossés à un arbre pour signifier que quelqu'un est mort et que l'endroit ne devra plus être fréquenté⁶. Cet usage est l'un des facteurs de modification régulière des itinéraires de nomadisation.

Le lieu de décès d'un chamane est rigoureusement et durablement évité :

5. Groupes de Tožu ayant migré en Mongolie pour fuir la collectivisation dans les années 1950.

6. S. BADAMXATAN, « Le mode de vie des Caatan, éleveurs de rennes du Xövsgöl », *Études mongoles et sibériennes* 18 (1987), p. 114.

Si on passe près d'un lieu où un chamane est mort, on ne s'y arrête pas pour dormir. La nuit, si l'on y dort, l'âme [*sünezin*] du chamane profère des insultes. Elle se fâche : « Tes yeux sont-ils aveugles pour que tu te sois couché en ce lieu ? » Même après sa mort, son énergie est très forte et le lieu devient à maître, il devient le lieu du chamane. Quelqu'un de futé, il n'y va pas. Si on y va, il peut se passer quelque chose de mauvais, on tombe malade.

Ce commentaire d'un chasseur décrit très précisément l'apparition d'un nouveau « lieu à maître » par la transformation de l'âme du chamane en maître de lieu. Comme l'a montré Caroline Humphrey en contexte mongol, la transformation des chamanes défunts en maîtres de lieu crée un « paysage chamanique » ajoutant dans la toponymie « des noms personnels et historiques qui sont un rappel constant des liens entre les individus et les lieux »⁷. À travers ces « ajouts », c'est le processus même de renouvellement de la structure du paysage qui se laisse entrevoir.

Si les âmes de chamanes deviennent des maîtres de lieu, il existe un rapport génératif entre la singularité humaine et la singularité dans l'espace. D'un homme singulier naît un lieu spécial qui modifie durablement les chemins de nomadisations et le rapport des Tožu à leur environnement. De même, il existe aussi des liens certains entre lieux sacrés et animaux spéciaux. Évidemment, les probabilités de rencontrer sous les traits d'un cerf à morphologie atypique une métamorphose de maître sont plus grandes dans un « lieu à maître » que dans un lieu ordinaire.

« Connaître, comprendre » (*bilir*) la taïga, ce n'est pas seulement consulter mentalement une carte représentant son organisation topographique afin de s'y repérer. L'organisation profonde de la taïga est en remodelage perpétuel, puisqu'elle se redessine pour enregistrer les morts des hommes qui l'habitent et en particulier des chamanes, ainsi que les expériences insolites des chasseurs. Il est donc crucial pour ceux qui la pratiquent d'être capable d'interpréter correctement la morphologie et, pour ainsi dire, le comportement de la taïga, de la même manière qu'ils savent détecter les signes laissés par un animal poursuivi et prévoir ses réactions. Le chasseur expérimenté a appris à ne pas percevoir la taïga comme un espace homogène, mais comme un agencement de « lieux » (*čer*) marqués par des différences profondes, grosses de conséquences parfois funestes. Ces différences, quelquefois visibles et connues de tous, ne sont pas toujours perceptibles immédiatement : rien ne ressemble plus à une rivière à maître qu'une rivière sans maître. Celui qui a des « yeux aveugles » ne remarque rien et pénètre dans un lieu sacré, s'exposant ainsi à la colère du maître. Le chasseur expérimenté sait ne pas se fier aux apparences les plus immédiates et détecter des signes plus révélateurs dans lesquels il perçoit des « messages ».

7. C. HUMPHREY, « Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia », dans E. HIRSCH, M. O'HANLON (éd.), *The Anthropology of Landscape. Perspective on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 155-156.

II. Exposés

Alexandra Arkhipova (Senior Research Fellow, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Moscou) : « Why the man was sitting on a horse's skull? On the meaning of a Mongolian taboo ».

Margot Borderon (master EPHE) : « Chamanisme et archéologie » et « Pour une historiographie des croyances ».

Claude Cornu (auditrice) : « Chants chamaniques nénétses »

Grégory Delaplace (docteur EPHE) : « Qui voit quoi ? Fantômes et régimes de communicabilité en Mongolie ».

Philippe Lacaze (auditeur) : « De Martino et les pouvoirs magiques ».

Charlotte Marchina (master EPHE) : « Les chevaux consacrés *seter* en Mongolie ».

Aude Michelet (doctorante London School of Economics) : « Learning kinship in Mongolia ».

Daphné Le Roux (master EPHE) : « Approche historique des rites funéraires dans l'Altai » et « Appréhender la maladie chez les Chors ».

III. Cours de master

Grâce à l'aimable participation de Madame Ksenia Pimenova, docteur de l'Institut d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie des sciences de Russie, nous avons pu constituer cette année un atelier de préparation à l'enquête de terrain. Les étudiants ont présenté leurs protocoles d'enquête et les ont testés dans des simulations d'entretiens en russe.

IV. Atelier « nomadisme »

Dans le cadre du Groupe de recherche international (GDRI) « Nomadisme, sociétés et religions dans l'espace turco-mongol et sibérien », un atelier a été organisé pour rassembler les étudiants souhaitant se spécialiser dans l'étude des sociétés nomades d'Asie septentrionale. Les séances se sont tenues au Laboratoire d'anthropologie sociale avec la participation d'étudiants de l'EPHE, l'EHESS et l'INALCO.